康德审美判断力批判的意义

陈 剑 澜

(中国人民大学 文学院,北京 100872)

摘　要:康德的体系构想是把现代问题的不同面向置于同一个主体哲学框架中来处理。批判哲学论题的扩展,从内部看,是为了解决之前批判留下的疑难,在外部则是由一个逐渐开启的总体视野引导的。《判断力批判》旨在通过反思判断力的批判,寻求自然概念领域与自由概念领域统一的超感性根据。其中,审美判断力批判被认为是本质地属于批判哲学的。这本书实际包含着两个并行的论证路线。一是先验哲学意图及证明,把反思判断力的自然合目的性原则确立为道德神学的主体性根据,从而使主体达致对至善理想的先天认识。二是人类学证明,接续实践理性感性论的方向,在演绎纯粹审美判断如何可能的基础上,把论题引向情感的普遍可传达性与人的社会性的经验联系。后者论证并不充分,但是开辟了一条以审美和艺术为人性教育手段的思想道路,因而成为现代审美主义的问题源头。

关键词:康德;判断力批判;美学;德国哲学;现代问题

中图分类号:B 516. 31　　**文献标识码**:A　　**文章编号**:1000-5919(2018)06-0058-14

康德初版于 1790 年的《判断力批判》,据说标志着德国人精神生活的一座"分水岭","藉之,德国 18 世纪最重要的观念和理想传给了观念论和浪漫派一代"。① 康德希望以此书来结束他的批判事业,同时又随机从启蒙立场对当时德国宗教、政治领域的争论作了曲折的回应,而二者是纠缠在一起的。这使得第三批判较之前两个批判更加晦涩难解,乃至于康德为何写这本书,始终是一个问题。康德自己宣称,他要通过判断力批判,消除之前遗留的理论理性与实践理性之间的裂痕,从而使自由概念领域向自然概念领域的过渡成为可能。但是,"他所设想的此问题之解决究竟是什么,甚至问题本身究竟是什么,迄今仍是康德学界争执不休的话题"。②

政治思想史学者哈斯内(Pierre Hassner)注意到,康德的三大批判难得直接谈及政治,仅有的例外是《判断力批判》中的一个段落。"在那里他明确提出一种政治教诲,并且是借助于法权学说或历史哲学提出来的。"③ 哈斯内指的是《判断力批判》第 83 节"作为一个目的论系统的自然的最后目的"。在此,康德讨论了人们相互关系中的法制状态,即公民社会和世界公民观念,尔后讨论趣味的文雅化,即"通过某种可普遍传达的愉快,通过在社交方面的磨砺与文雅化","使人对唯有理性才有权力施行的统治作好准备"。④ 社会性是康德长期关心的论题,从《关于一种世界公民观

收稿日期:2018 - 06 - 12

作者简介:陈剑澜,男,安徽合肥人,中国人民大学文学院教授。

基金项目:本文为国家社科基金艺术学项目"西方现代审美主义思想源流"(项目编号:12BA011)阶段性成果。

① Cf. John H. Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1992, p. 1.

② Allen W. Wood, *Kant*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2005, p. 151.

③ Cf. Pierre Hassner, "Immanuel Kant", in Leo Strauss and Joseph Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987, p. 581.

④ 康德:《判断力批判》,邓晓芒译、杨祖陶校,北京:人民出版社 2002 年版,第 287—291 页;AK V: 429 - 434。引文依照科学院版(Akademieausgabe,简称"AK")《康德全集》(*Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Georg Reimer /Walter de Gruyter & Co., 1900 - 1955)作了改动。以下康德著作引文凡有改动的,先标注中译本出处,并附原文卷次及页码。

点的普遍历史的理念》(1784 年),一直延续到他晚年的《论永久和平》(1795 年)和《道德形而上学》(1797 年)。《判断力批判》首次在批判哲学范围内从主体之间的角度提出审美判断的普遍可传达性与人的社会性的经验联系:“如果我们承认社会的冲动对人来说是自然的,承认对社会的适应性与偏好,即社会性,对于注定为社会造物的人的需要来说,是属于人道的特点,那么我们就免不了把鉴赏也看作对我们甚至能够借以向人人传达自己情感的东西的评判能力,进而看作对每个人的自然爱好所要求的东西加以促进的手段。”① 这是一条与贯穿于三大批判的先验哲学意图截然不同的路线。在第三批判里两者是并行的,康德想把它们捏合起来。其中缘由只能从他关于现代问题即主体正当性问题的总体视野得到解释。

在现代思想中,主体有两层含义:一是形而上学的,指认识或道德主体;二是经验的,指政治与法律的权利主体,组成社会的基本单元。现代问题因而包括两个方面:一是主体如何成为认识和道德的最后根据,二是主体之间如何协同建立一个合乎理性的社会。批判哲学意在解决前一方面的问题,依原初构想,批判之后的形而上学“不过是系统地整理出来的我们通过纯粹理性所拥有的一切的清单而已”。② 后一方面的探究,马基雅维利以降,通常依附于某种人类学和心理学观点。在《道德形而上学》中,康德指出,法权概念尽可以运用于经验事例,而它所蕴涵的先天原则要求一个出自理性的体系。借助于扩展的自由概念,法权论和德性论一并构成道德形而上学体系。③ 至此,康德把认识、道德与政治或法律问题置于同一主体哲学框架中来处理;易言之,现代问题的不同面向在康德接近完成的体系里二而一了,当然是以模糊先验哲学与形而上学的界限为代价的。批判哲学论题的不断延展,从内部看,是为了解决以前批判留下的疑难;在外部则是由一个逐渐开启的总体视野引导的,其核心问题是自由及其现实性。

一、自由的迷局

康德把自由概念称为整座理性体系大厦的“拱顶石”。④ 阿利森(Henry R. Allison)说:“毫不夸张,康德的自由理论是他的哲学中最难于解释、遑论加以辩护的部分。”这还是就法哲学和政治哲学之外的自由论述而言的。⑤ 在《纯粹理性批判》中,康德提出两个自由概念:先验的自由与实践的自由。先验的自由是宇宙论意义上的自行开始一个状态的能力。实践的自由指的是自由的任意,即独立于感性冲动的强迫、仅仅由出自理性的动因来规定的任意。康德此处关于任意的论述具有基础意义。他在自由的任意之外又区分了两种任意:“一种任意就其(通过感性的动因)被病理学地刺激起来而言,是感性的;如果它能够成为病理学上受强迫的,就叫做动物性的。”动物性的任意属于感性的任意,而感性的任意不必是动物性的任意。自由的任意之独立只针对感性冲动的强迫,而不针对感性冲动本身。紧接着,康德写道:“人的任意虽然是一种感性的任意,但不是动物性的,而是自由的,因为感性并不使它的行动成为必然的,相反,人身上具有一种独立于感性冲动的强迫而自行规定自己的能力。”⑥

自由理论的展开基于一系列概念区分。首先是意志(Wille)与任意(Willkür)之分。贝克(Lewis White Beck)说,《实践理性批判》是两个不同的却未明确区分的意志及其自由概念的汇聚地:一个是主要出自《纯粹理性批判》的作为自发

① 康德:《判断力批判》,第 139 页;AK V: 296 – 297。本文把“Geselligkeit”(又译“社交性”)译作“社会性”,把“Neigung”(又译“偏好”“禀好”)译作“爱好”。

② 康德:《纯粹理性批判》第一版序,邓晓芒译、杨祖陶校,北京:人民出版社 2004 年版,第 78 页;AK IV: 13。

③ 康德:《道德形而上学》,张荣、李秋零译,《康德著作全集》第 6 卷,北京:中国人民大学出版社 2013 年版,第 213、237—239 页。

④ 康德:《实践理性批判》,邓晓芒译、杨祖陶校,北京:人民出版社 2003 年版,第 2 页。

⑤ Cf. Henry R. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 1.

⑥ 康德:《纯粹理性批判》,第 434 页;AK III: 363 – 364。

性的自由概念,另一个是从《道德形而上学奠基》承接来的作为自律、作为立法的自由概念。两种能力一概被冠以"意志"之名,并且在"意志自由"题下加以讨论。它们实际上是关于不同事情解答不同问题的理论。康德后来才正式把前者称作"任意",把后者称作"意志"。甚至《道德形而上学》中所作的区分,也不免缠绕。① 康德的区分从欲求能力入手。欲求是存在者通过自己的表象而使该表象的对象具有现实性的能力。如果它与自己产生客体的行动能力的意识结合在一起,就叫做任意;否则,叫做愿望(Wunsch)。如果其内在规定根据是在主体的理性中发现的,则叫做意志。"意志就是欲求能力,不是与行动相关(像任意那样)来看的,毋宁说是与任意去行动的规定根据相关来看的,而且意志本身真正说来没有规定根据,就其能够规定任意而言,意志就是实践理性本身。"这个意志是立法的意志。"法则来自意志,准则来自任意。后者在人身上是一种自由的任意;仅仅与法则相关的意志……无关于行动,而直接关乎为行动准则立法(因此是实践理性本身),所以是绝对必然的,甚至是不能被强迫的。"②

如此,问题就涉及两个方面:一是任意事实上是如何被规定的,二是意志即实践理性如何规定任意。任意常常是他律的。当任意的规定根据是一个客体的表象以及主体对于对象的现实性的欲求,由而产生的是一条质料的实践原则,充其量能成为准则(Maxime)。在此情形下,任意的规定根据和实践原则必定是经验的。这种任意依赖于遵从感性冲动或爱好行事的自然法则,只提供合理地遵从病理学法则的规范,是他律的。然而,任意确立的实践原则不必是他律的,若规定根据仅仅被看作对单个主体的意志有效,是主观的准则;若规定根据被认为对所有理性存在者的意志都有效,是客观的法则(Gesetz)。一个实践原则的质料是意志的对象。在他律的场合,质料成了意志的规定根据。现在还有另一种可能,把一切质料即所有意志的对象从规定根据中排除掉,看能否找到一个适合于普遍立法的根据。如果理性存在者要把自己的准则同时思考为实践的普遍法则,他就只能把这些准则思考为不是按照质料而仅仅按照形式包含着意志的规定根据的原则。准则在排除了质料以后,只剩下单纯的形式。于是,一个理性存在者要么根本无法将自己的准则思考为普遍法则,要么假定,唯有这个单纯形式才是适合于普遍立法的形式,从而使准则独立地成为实践的法则。要确证之,必须诉诸自由的理念。第一步是从普遍立法形式的理性性质演绎出先验意义上的意志自由:"一个唯有准则的单纯立法形式才能充当其法则的意志,就是自由意志。"反过来讲,除非意志不自由,准则的质料才能成为意志立法的根据。第二步是回溯式的,从意志自由推定"立法的形式只要包含在准则中,就是唯一能够构成意志的规定根据的东西"。③

上述证明蕴涵一个前提:"自由和无条件的实践法则是交替地互相归结的",具体说,自由是道德法则的存在理由,道德法则是自由的认识理由。④ 康德相信这个命题能够避免自由与法则之间看似无法摆脱的循环。问题在于:我们对无条件的实践之事的认识从自由开始,还是从法则开始?从自由开始是不可能的。自由概念起初是消极的,我们既不能直接意识到,也不能从经验推论出来,因为经验提供的自然的机械作用的法则是自由的对立面。反之,我们一旦为自己拟定意志的准则就立即意识到的道德法则,是最先向我们呈现出来的,并且由于理性将它表现为一种不让任何感性条件胜过甚至完全独立于它们的规定根据,正好导向自由概念。在此,须辨明两点。其

---

① Cf. Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, London and Chicago: University of Chicago Press, 1960 (Midway reprint 1984), pp. 176 – 177.

② 康德:《实践理性批判》,第 9 页;《道德形而上学》,《康德著作全集》第 6 卷,第 218—220、233 页;AK VI: 211 – 213, 226。

③ 康德:《实践理性批判》,第 21、24—25、33—37、44 页;AK V: 19, 21, 27 – 29, 33。

④ 康德:《实践理性批判》,第 37、2 页。本文把"Sittlichkeit"(又译"德性")译作"道德",而把"Tugend"(又译"德行")译作"德性"。

一,所谓“消极的”有两层含义,一是自由作为先验理念属于本体,是理论知识所不及的;二是意志(任意)对于客体(质料)与爱好的独立性。其二,由于道德法则连同其独立于感性冲动的规定根据呈现于意识而导向自由概念,意味着这种独立性是自由的充分条件。接着,对道德法则的意识是如何可能的?我们能够意识到纯粹的实践法则,是因为我们注意到理性用以颁布法则的必然性,以及理性向我们指出的对一切经验条件的剥离。纯粹意志的概念源于前者,正如纯粹知性的概念源于后者。这里,“道德首先向我们揭示了自由概念”。经验也证实了我们心中的概念秩序。假使一个人为自己淫欲的爱好找各种借口,一有机会就会付诸行动,而当机会来时,在屋前放一座绞架,待他淫乐之后行刑,他会不会克制自己的爱好呢?他的回答显而易见。然而,倘若问他,他的君主以同一种死刑相威胁,无理地要求他针对一个君主想以莫须有罪名加害的清白之人提供伪证,此时无论他如何爱惜性命,他是否认为克服贪生之念是可能的呢?他不敢肯定自己会不会去做,但是他必定毫不犹豫地承认,这么做对他来说是可能的。“所以他断定,他能够做某事是因为他意识到他应当做某事,他在自身中认识到了平时没有道德法则就会始终不为他所知的自由。”①

意志的立法并非外在于任意,而是经由任意推己及人从准则中抽取出普遍形式来实现的。实践理性的基本法则只有一条:“要这样行动,使得你的意志的准则任何时候都能同时被看作一个普遍立法的原则。”这条法则要求应当绝对地以某种方式行事,是无条件的定言命令。为何一条仅用于实践原理的主观形式的法则可以设想为通过法则的客观形式规定的根据?康德认为,对于法则的意识是一个理性的事实,不可究诘。“为了把这条法则准确无误地看作被给予的,我们必须注意:它不是任何经验的事实,而是纯粹理性的唯一事实,纯粹理性借此宣布自己是原始地立法的。”②贝克指出,此处有两个“理性的事实”,一个关乎法则的意识,一个关乎道德法则本身。另外,康德还用“事实”指意志自律。鉴于康德把自律的自由等同于道德法则,后两种用法可归并。但倘若这个显见的区分成立,就无法从前一个事实(我们意识到法则)转换到后一个事实(存在只能出自实践理性的法则)。贝克通过进一步区分理性的事实,试图证明:“唯有理性自身给予理性自身的法则才能被实践理性先天地认识,并且是纯粹理性的事实”。③ 这是康德实践哲学最含混不清的问题之一,只能尝试去理解。

康德区分了两个自由概念。消极意义的自由在此具体指道德法则对准则的质料(欲求的客体)的独立性。道德法则针对一切有理性和意志的有限存在者,甚至包括作为最高理智的无限存在者。人是有理性的存在者,又是受需要和感性动因刺激的存在者。在他身上能够预设一个纯粹意志,却不能预设神圣意志。神圣意志是不可能提出任何与道德法则相冲突的准则的意志。纯粹意志与法则的关系是以责任为名的依赖性,意味对行动的强制,如此行动就叫做义务。④ 二者的区别,近似于《中庸》所谓:“诚者,天之道也;诚之者,人之道也。诚者,不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也。诚之者,择善而固执之者也。”⑤系于法则的强制、责任和义务针对的是任意的行动,而非纯粹意志。在病理学上刺激起来的任意不免带有主观的愿望,常常与纯粹的客观的规定根据相对立,因而需要实践理性的某种抵抗作为道德强制。道德强制的目的不是让任意逆转,而是使任意保持不受病理学刺激规定的本然的自由状态。唯此,意志即实践理性是自己立法的——这是积极意义的自由。“道德法则……是通过一个准则必须能胜任的单纯普遍立法形式来规定任意的。”“道德法则仅仅表达了纯粹实践理性的自律,亦即自由的自律,而这种自律本身是一切准则

① 康德:《实践理性批判》,第 38—39 页;AK V: 29 – 30。
② 康德:《实践理性批判》,第 39—41 页;AK V: 30 – 31。
③ Cf. Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, pp. 167 – 169.
④ 康德:《实践理性批判》,第 42—43 页;AK V: 32。
⑤ 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局 1983 年版,第 31 页。

的形式条件,只有在这条件之下一切准则才能与最高的实践法则相一致。”①关于意志自律的所有可能的误解,都源于把两个自由概念认作自由的不同面向或环节,而在康德自由是一以贯之的。

接下来是自由的现实性问题。“道德法则仿佛是作为一个我们先天意识到并且确凿无疑的纯粹理性的事实而被给予的,即便认可在经验中找不到严格遵守法则的实例。”因此道德法则的客观实在性不能由任何演绎来证明。但是,道德法则可以作为一个演绎原则证明自由的可能性,而且在认识到法则对自己有约束力的存在者身上证明自由的现实性。道德法则实际上是一条出于自由的原因性(先验自由)的法则。由于在经验中不可能给出与作为绝对自发性的自由理念相符合的例子,只有把一种自由行动的原因的思想应用于感官世界的存在者使之同时被看作本体,才能为此种思想辩护,不过不能在实践意图之外将它实在化。在此,自由理念的应用,仅限于把感官存在者的意志的规定根据置于纯粹(实践)理性之中,归入事物的理知秩序,而完全撇开这个原因概念在理论知识上的应用,甚至根本不理会这个原因概念对认识事物有什么规定作用。当然,理性必须以某种方式来认识意志在感官世界中行动的原因性,否则实践理性就不能现实地产生任何行为。然而,自由概念是理性从自己作为本体的原因性构造出来的,理性无需为认识它的超感性实存在理论上去规定它,也无需以此方式赋予它意义。这个概念的意义是通过道德法则获得的,虽然只是为了实践的运用。② 所以,那个虚构情境中的人面对君主的要挟会毫不迟疑地承认舍生取义对于他是可能的,可他无从知晓自己为何确信。我可能做,因为我意识到应当做,于是我能够做。此番逻辑先得靠人格理念来解释。

义务断绝与爱好的一切亲缘关系而使人自己给予自己的价值得以安身的渊源何在?在人格。人属于感官世界,又属于理知世界。人格是人作为理知世界存在者所具有的摆脱了自然机械作用的自由与独立的能力。道德即人格的价值。“道德法则是神圣(不可侵犯)的。人的确是够不神圣的,但其人格里的人性对于他必定是神圣的。在全部造物中,人所想要和能够支配的一切也可以仅仅被用作手段;唯有人,连带每一个理性的创造物,才是目的本身。他凭借自由的自律是神圣的道德法则的主体。”③人作为道德王国的成员,既是立法者,也是臣民。“因为这个道德法则是建立在他的意志自律之上的,而他的意志乃是自由意志,它依据自己的普遍法则必然能够同时与它应当服从的东西相一致。”④问题仍然是:为何我意识到应当做,就一定能够做?

“现在,虽然在感性的自然概念领域和超感性的自由概念领域之间横着一道巨大的鸿沟,以至于(通过理性的理论运用)从前者过渡到后者绝无可能,好像它们是两个不同世界……但是……自由概念应当使其法则所赋予的目的在感官世界中成为现实……因此,终究必须有一个把自然以为基础的超感性物与自由概念实践地包含的超感性物统一起来的根据……”⑤康德把这个任务交给了第三批判。

二、先验哲学意图及其证明

自然概念领域与自由概念领域的分立是批判哲学预设的。知性和理性在同一个经验领地(Boden)实行不同的立法,互不相扰,形成各自的领域(Gebiet)。至少可以合理地设想,两种立法及其能力共存于同一主体之中是可能的。然而,两个领域施用于感官世界又不停地彼此牵制,不能构成一体。自然概念在直观中表现其对象,但不是作为物自身,只是作为显象;自由概念将其客体表现为物自身,但不是在直观中表现的。二者都无法获致关于自己的客体乃至思维的主体即物自身的理论知识。因此,对于全部认识能力来说,

---

① 康德:《实践理性批判》,第 44 页;AK V:33。

② 康德:《实践理性批判》,第 62—66 页;AK V:47-50。

③ 康德:《实践理性批判》,第 118—119、152 页;AK V:86-87,110。

④ 康德:《实践理性批判》,第 113、180 页;AK V:132。

⑤ 康德:《判断力批判》,第 10 页;AK V:175-176。

有一个无限制却不可及的超感性地域(Feld des Übersinnlichen)。现在要在这个原来用理念占领的地域寻找两个领域统一起来的根据。①

康德曾经把全部哲学问题概括为三个:我能够知道什么?我应当做什么?我可以希望什么?第一个是纯思辨的问题,第二个是纯实践的问题,第三个问题既是实践的又是理论(思辨)的。后来他给自己的哲学加上了"人是什么"的问题,并且说前两个问题分别由形而上学、道德和宗教来回答,而《纯然实践理性界限内的宗教》旨在解决第三个问题。② 后面的说法容易引起误解,仿佛之前他没有系统处理过这个问题。在《纯粹理性批判》中,这个问题的提法是:如果我做了我应当做的,我可以希望什么?在此,理论与实践、自然与自由的对立,表现为幸福和道德的不一致。道德法则不顾及幸福而完全先天地规定所为所不为,问题在于:如何让有德性的人享有幸福,让不配当幸福的人拥有德性?康德认为,只在理知的道德世界中,道德体系与幸福体系才不可分地结合在一起,从而每个人都有理由希望依其行为配当幸福的程度得到幸福。这是至善(das höchste Gut)的理想:"在此理念中,与最高的永福结合着的道德上最完善的意志是世间一切幸福的原因,只要幸福与道德(作为幸福之配当)具有精确的比例。"为此,需要一种道德神学。道德神学从作为世界必然法则的道德统一性观点出发,追究独立给予此法则以相应的效果及对人的约束力的原因,获致"一个唯一的、最完善的、理性的原始存在者的概念"。③ 道德神学有别于自然神学。如《判断力批判》中所说:"自然神学是理性从自然目的(只能经验地认识)推论出自然的至上原因及其属性的尝试。道德神学(伦理学神学)是从自然中的理性存在者的道德目的(能够先天地认识)推论出那个至上原因及其属性的尝试。"④道德法则出自实践理性本身,不假外求,仅因其内在的实践必然性才预设一个原始存在者,为赋予法则以效力。所以,道德神学只有内在的运用,即"通过我们适合于一切目的的体系来实现我们现世的使命"。⑤

在《实践理性批判》中,康德把问题归结于:至善在实践上如何可能?道德法则是纯粹意志唯一的规定根据,至善是藉意志自由先天必然地产生的客体,其可能性的条件也必须仅仅基于先天的知识根据。⑥ 在此前提下,康德演绎了实践理性的另两个公设:灵魂不朽和上帝存在,并且说:"只有宗教加入其中,才有希望有朝一日按照我们所属意的堪当幸福的程度分享幸福。"⑦《纯然实践理性界限内的宗教》里讲得更直白:"道德不可避免地导致宗教。"至善的理念,把我们应有的所有目的的形式条件(义务)与一切取决于我们的目的同时和义务相称之物(幸福)统一于自身。为使至善成为可能,必须假定一个至圣全能的道德存在者。唯此,才能赋予出自自由的合目的性与自然合目的性的结合以实践的客观实在性。"在这个立法者的意志中,(创世的)终极目的也就是能够且应当成为人的终极目的的东西。"⑧然而,无论道德神学或宗教,都是理性所不及的,只要它没有从主体获得根据,仍旧是超验的,而不可能有内在的运用。《实践理性批判》辩证论结尾部分想尝试解开这个谜局。我们的理性发现,依照单纯的自然进程,它不可能理解两种按截然不同的法则发生的世界事件之间的精确匹配与完全

---

① 康德:《判断力批判》,第 9—10 页;AK V: 175 - 176。本文把与"物自身"(Ding an sich)相对的"Erscheinung"(又译"现象")译作"显象"。

② 康德:《纯粹理性批判》,第 611—612 页;《致卡尔·弗里德利希·司徒林》(1793 年 5 月 4 日),李秋零编译:《康德书信百封》,上海:上海人民出版社 2006 年版,第 199 页;《逻辑学》,《康德著作全集》第 9 卷,第 24 页。

③ 康德:《纯粹理性批判》,第 612—618 页;AK IV: 523 - 529。

④ 康德:《判断力批判》,第 294—295 页;AK V: 436。

⑤ 康德:《纯粹理性批判》,第 621 页;AK IV: 531。

⑥ 康德:《实践理性批判》,第 150、154—155 页;AK V: 109, 112 - 113。

⑦ 康德:《实践理性批判》,第 177—178 页;AK V: 130。

⑧ 康德:《纯然实践理性界限内的宗教》,李秋零译,《康德著作全集》第 6 卷,第 7—8 页;AK VI: 6。

合目的性的联系。现在,另一种决定根据参与进来,要扭转思辨理性的游移不定。促进至善的命令在实践理性中是有客观根据的,至善的可能性在不违拗的理论理性里同样是有客观根据的。理性无法客观决定的是如何表象这种可能性的方式:是按照普遍的自然法则而无须主宰自然的智慧创世者,抑或仅仅靠这个创世者的预设?“现在,理性的一种主观条件出场了,即唯一在理论上对理性可能的同时对(从属于理性的客观法则的)道德性有益的,把自然王国与道德王国严格的协调一致设想为至善之可能性条件的方式。”① 这已经预示了批判哲学最后的目标。为道德神学寻求在主体中的先天条件和根据,或者说,在道德神学名目之下为至善的理想确立先验哲学的基础,是《判断力批判》的真正意图。按此意图,与自然神学乃至一切通过理性的不合法运用推论出自然目的的神学之虚妄不同,道德神学凭借反思判断力的先天原则——自然的合目的性而成为可能。

《判断力批判》是一本关于目的论的书。写作之初,康德曾设想把哲学分成三块:理论哲学、目的论、实践哲学,第三批判试图解决目的论的先天根据问题。② 后来康德还是有条件地回到传统的立场。他认可哲学只能分为理论哲学和实践哲学两个部分。主体有三种高级的即包含自律的能力:认识能力(知性)、愉快和不愉快的情感(判断力)、欲求能力(理性)。不同于知性和理性,判断力虽然是立法的,却没有自己的领域,因而在形而上学体系中毫无地位,只是批判哲学不可或缺的部分。判断力的立法不是给自然颁定法则,而是为了反思自然给它自己颁定法则。判断力的先天原则是自然的合目的性。“自然的合目的性是一个特殊的先天概念,它只在反思判断力中有其根源。”藉之,自然被表现为好像有一个知性包含着经验法则多样统一性之根据似的。它既非自然概念,亦非自由概念,仅仅表现判断力的一个主观原则。依照自由概念的原因性在自然中找不到规定根据,自然概念也不能规定主体中的超感性物;反过来倒是可能的,就前者对后者产生的后果而言,依照自由概念的结果是终极目的(至善),它或它在感官世界的显象应当实存,为此我们预设它在自然中的可能性的条件,即作为感官存在物的主体的可能性的条件。“不顾及实践而先天地预设这个条件的能力,即判断力,提供了自然概念和自由概念之间的中介概念——自然的合目的性概念,使从纯粹理论的向纯粹实践的、从遵照前者的合法则性向遵照后者的终极目的之过渡成为可能;因为借此,唯有在自然中并且与自然法则相一致才能成为现实的终极目的的可能性就被认识到了。”③

反思判断力分为两种:审美判断力是通过愉快和不愉快的情感对形式的(主观的)合目的性作评判的能力,目的论判断力是通过知性和理性对自然的实在的(客观的)合目的性作评判的能力。在判断力批判中,涉及审美判断力的部分是本质的,因为只有这种能力包含着判断力完全先天地用作对自然进行反思的基础的原则。目的论判断力不包含任何先天原则,只在遇到某些唯有作为自然目的才可能的事物时,在自然的形式的合目的性原则已经使知性准备好把目的概念运用于自然之后,才包含着为了理性而应用目的概念的规则。④ 两种反思判断力的关系究竟如何,尤其目的论判断力批判意在何为,是第三批判最难解的问题。⑤

审美判断包括鉴赏判断和崇高的判断。“鉴赏是藉无利害的愉悦或不悦对一个对象或表象方式作判断的能力。”其对象即美。就根据而论,没有任何主观目的或客观目的的表象能够规定鉴赏判断。因为鉴赏是审美(感性)判断而非认识判断,

① 康德:《纯粹理性批判》,第 198—199 页;AK IV: 145。
② 康德:《致卡尔·莱昂哈德·莱因霍尔德》(1787 年 12 月 28 与 31 日),李秋零编译:《康德书信百封》,第 111 页。
③ 康德:《判断力批判》,第 6、10、13、15、19—20、31—33 页;AK V: 172, 176, 179, 181, 185 - 186, 195 - 197。下文“判断力”一词除特别说明,均指反思判断力。
④ 康德:《判断力批判》,第 29—30 页;AK V: 193 - 194。
⑤ 本文对此问题的探讨,仅限于目的论判断力与审美判断力及道德目的论直接相关的部分。

不涉及对象的性状和概念,仅涉及表象力的相互关系。唯有表象中不带任何目的的主观合目的性形式,才构成鉴赏判断的规定根据。鉴赏本质上是想象力与知性的自由游戏。① 崇高的判断把游戏扩展到想象力和理性之间。崇高不容于感性形式,只关涉理性理念。理念虽不可能有适合的表现,却可以通过感性表现的不适合在心中激发起来。“崇高只在于自然表象中感性物由以被评判为适宜对之作可能的超感性运用的那种关系。”主体靠内心唤起的超感性理念,能够把形式上悖于目的的对象评判为主观合目的性的。但是,崇高概念所指示的绝非自然本身中的合目的物,仅仅是我们自然直观的可能运用中的合目的物。所以,必须把崇高理念和自然合目的性理念截然分开,而崇高的理论只是关于自然合目的性的审美评判的补充。② 同样,依据审美判断力把主观合目的性运用于自然对象的先验原则,目的论判断至少有理由悬拟地引入自然研究,当然并非据以解释自然现象,只是为了按照与目的原因性的类比将其置于观察与研究原则之下。③ 鉴赏判断由于完全蕴涵了反思判断力的先验原则,从而成为批判的范例。

鉴赏判断的二律背反表现为鉴赏是否基于概念与其普遍必然性之间的冲突。鉴赏判断必须与某个概念相关,否则不可能要求对每个人都必然有效。但是,它又无法从概念得到证明。概念要么是知性概念,要么是理性概念;前者可以通过相应的感性直观的谓词来规定,后者是作为一切直观基础的超感性物,不能从理论上进一步规定。其实,换个说法,冲突就不存在了。鉴赏判断不基于确定的概念,可毕竟基于一个不确定的概念,即关于显象的超感性基底的概念。它同时也被视为人性的超感性基底的概念,以此为规定根据的鉴赏判断必然对人人有效。这个超感性物的概念是审美(感性)理念。“审美理念不能成为知识,因为它是一个决找不到与之适合的概念的(想象力的)直观。理性理念决不能成为知识,因为它包含一个永远不能给予与之适合的直观的概念。”审美理念是一个想象力不能阐明的表象,理性理念是一个理性不能演证的概念。“正如对理性理念来说想象力及其直观达不到给予的概念,就审美理念而言知性通过其概念永远达不到想象力与给予的表象结合在一起的全然内在直观。”④鉴赏是从一个先天根据来作判断的,但是鉴赏原则,即审美判断力的唯一原则,不是合目的性的实在论,而是合目的性的观念论。显示概念的实在性总是需要直观,而对于理性理念,绝不可能给出与之适合的直观。一切感性化的描绘要么是图型的,要么是象征的。在图型的描绘中,知性所把握的概念被给予相应的先天直观。在象征的描绘中,一个只有理性才能思维而没有与之适合的感性直观的概念被配以一种直观,判断力用仅仅和它在图型化中所观察到的相类似的方式来处理这种直观,即仅仅按程序规则而非直观本身,按反思的形式而非内容,使之与概念相合。在此意义上,“美是道德善的象征”。唯有在这种对每个人都自然而然的作为义务相期求的关系中,美才伴随着人人赞同的要求而让人喜欢,此时心灵意识到自身从感官的愉快感受提升起来,变得高贵了,对于别人也依他们判断力的相似准则来评定其价值。这是鉴赏所展望的理知之境,我们的高级认识能力正是为此而协调一致。“在鉴赏中,判断力……自认由于主体的这种内在可能性,又由于与之和谐一致的自然的外在可能性,而和主体自身中及主体之外的某种既非自然亦非自由却与自由之根据即超感性物连接在一起的东西相关联,在超感性物中理论能力与实践能力以共同的未知的方式结合成统一体。”⑤在这个统一体中,创造的终极目的同时应当并能够是人的终极目。

① 康德:《判断力批判》,第 56—57 页;AK V: 221 - 222。本文把“Geschmack”依上下文分别译作“鉴赏”或“趣味”,把“Interesse”分别译作“利害”或“兴趣”。

② 康德:《判断力批判》,第 83—84、106 页;AK V: 245 - 246, 267。

③ 康德:《判断力批判》,第 209—210 页。

④ 康德:《判断力批判》,第 185—191 页;AK V: 338 - 343。

⑤ 康德:《判断力批判》,第 194、199—201 页;AK V: 346 - 347, 351 - 353。

终极目的是不需要任何别的东西作为其可能性条件的目的。一物若要必然地作为一个理智原因的终极目的而实存,须在目的秩序中是无待的而只依从自己的理念。唯有从本体看的人,是这样的存在者。在它身上,我们能认识到一种超感性能力(自由),甚至能认识到自由原因性的法则,以及这种原因性的客体(世上的至善)。"唯有在人之中,当然只在作为道德主体的人之中,才能见到关于目的的无条件立法,因此唯有这种立法才使人有能力成为终极目的,整个自然在目的论上从属于它。"①至善是道德与幸福精确地按比例的配置。德性是至上的善(das oberste Gut),仅此还不够,必须加上幸福,才成为完满的善(das ganze und vollendete Gut)。② 人乃至一切有限的理性存在者在道德法则之下为自己设立一个终极目的的主观条件是幸福,而我们能够作为终极目的去促进的自然的至善(das höchste physische Gut),就是与配当幸福的道德法则相一致的客观条件之下的幸福。但是,穷尽全部理性能力,我们都不可能把终极目的的两个要求表象为单凭自然原因结合起来并且与终极目的的理念相适合的。如果不把我们的自由系于自然原因性之外的另一种原因性(作为手段),终极目的的实践必然性概念就与其自然可能性概念不相容。"于是,为了预设一个与道德法则相符合的终极目的,我们必须假定一个道德的世界原因(创世者);就为自己预设一个终极目的是必要的而言,我们也(在相同的程度上基于相同的理由)有必要假定一个道德的世界原因,亦即假定有一个上帝。"③这个上帝不是自然的原因,自然法则无须上帝而永存。这个上帝也不是道德的立法者,道德法则无须上帝而为人先天地认识;相反,没有道德法则实现之需要,便没有上帝存在的意义。上帝不是人之上的超越者,而是人赋予自己的信念。有限的理性存在者因其内在地具有对无限的向往而具有终极性。

康德指出,这个唯一的创世者的概念是道德目的论完全独立地提供的。"以此方式,一种神学也就直接导向宗教,即导向我们的义务作为神的命令的知识:既然关于我们的义务及其中理性交付于我们的终极目的的知识最先确定地产生出上帝的概念,上帝概念在其起源中就已经与我们对此存在者的责任不可分了。"简言之,这个概念是内在于理性的,和从别处给予的创世者概念不同,后者必然使义务概念带有严刻的强制意味。"相反,如果对道德法则的高度敬重让我们完全自由地按照我们自己的理性规范看到我们命定的终极目的,我们就会以迥异于病理学恐惧的最真诚的敬畏,把某种与终极目的及其实现协调一致的原因接纳到我们的道德前景中来,并自愿地服从它。"支撑这一道德前景的是反思判断力的合目的性原则的运用,而伦理学神学不过是此运用之演绎的结果。康德写道:"对于美的惊赞以及自然如此繁复的目的所引起的感动,这是一个反思的心灵在有理性创世者的清晰表象之前就能够体会到的,有点近似于宗教情感。因此,它们好像先是以一种类似道德的判断方式作用于(对未知原因的感激和尊敬的)道德情感,进而在它们引起的惊赞结合了比纯理论观察所能产生的多得多的兴趣时,通过激发道德理念作用于心灵。"④第三批判的先验证明从审美经验分析开始,经先验演绎与辩证论,延展至目的论批判,终于道德神学。

三、人类学证明

《判断力批判》最后一节所作的这个解释表明了此书方法上的基本特点。如《纯粹理性批判》(第二版)"先验感性论"开篇注脚里提示的,第三批判实际上是部分地在先验意义上、部分地

① 康德:《判断力批判》,第 292—294 页;AK V: 434 - 436。
② 康德:《实践理性批判》,第 151—152 页;AK V: 110 - 111。
③ 康德:《判断力批判》,第 309 页;AK V: 450。
④ 康德:《判断力批判》,第 344—345 页;AK V: 481 - 482。

在心理学意义上来处理审美(感性)问题。① 在《判断力批判》导论末尾,康德指出,判断力所引起的认识能力的协调一致包含着愉快的根据,"这些认识能力在游戏中的自发性使自然合目的性概念适于成为自然概念领域与自由概念在其结果中之联结的中介,因为这种联结促进了心灵对道德情感的感受性。"②就此而论,第三批判接续了实践理性感性论的思路。③ 所谓"道德情感"指对法则的敬重。敬重是实践理性的动机,即有限存在者的意志的主观规定根据。"对道德法则的敬重是一种由智性的根据引起的情感,这种情感是我们唯一能完全先天地认识并见出其必然性的情感。"④以敬重为唯一的道德动机,是因为理性的实践运用不可能借助于任何直观,却必须对主体的感性产生影响。既然敬重是对情感亦即对一个理性存在者的感性的作用,也就以感性和存在者的有限性为前提。这个存在者的主观任意并不自发地与实践理性的客观法则协调一致。⑤ 在康德看来,实践的自由是自由的任意,它出自任意的本性。人的任意虽是感性的,却是自由的。意志的立法并不一概排斥感性,只是断绝感性的立法企图,使任意免受病理学刺激的强迫,保全其自由本性。在此意义上,康德说:"人的任意受冲动刺激但不受其规定……它本身(在获致理性技能之前)是不纯粹的,却能够由纯粹意志规定去行动";甚至宣称:"仅仅与法则相关的意志,无所谓自由的或不自由的,因为它无关于行动……只有任意才能被称作自由的。"⑥敬重引起的行动的必然性即义务,对于受感性刺激的主体意味着强制,但是这种强制是通过自己理性的立法来施行的,是实践理性的自我批准,而法则在主观上所产生的兴趣是纯粹实践的和自由的。⑦ 这是自由的自律的本义。若进一步诘问,则需要一种人类学观点来支持。

在《纯然实践理性界限内的宗教》中,康德指出,人有三种原初禀赋:动物性禀赋、人性禀赋和人格禀赋。所有这些禀赋不仅是善的,即它们与道德法则之间没有冲突,而且还是向善的,即它们促使人遵从道德法则。人的本性中同时有趋恶的倾向,分三个层次:人的本性之脆弱、人心之不纯正以及人心之恶劣或败坏。趋恶的倾向并非自然的,而是道德意义上的,属于作为道德存在者的人的任意。道德之恶必须出于自由,只有作为对自由的任意的规定才是可能的,于是倾向的概念被理解为任意的主观规定根据。然而,恶的根据不在人的感性及其自然爱好之中,也不在为道德立法的理性的败坏。人由于同样无辜的自然禀赋也依赖于感性动机,并且依据自爱的主观原则将其纳入自己的准则。如果他把感性动机作为本身足以规定任意的东西立为准则,而置心中的道德法则于不顾,那么,他就是道德上恶的。恶若是基于脆弱和不纯正,可判定为无意的罪;若是基于恶劣或败坏,则判定为蓄意的罪。人听凭自由选择把禀赋所包含的动机纳入或不纳入自己的准则,成为善的或恶的。但是,人向善的动机存在于对道德法则的敬重之中,永远也不会丧失。在人身上重建向善的原初禀赋,就是建立道德法则作为所

---

① 在这个著名的注脚里,康德转而有条件地接受鲍姆嘉通用"Ästhetik"指称鉴赏力批判的做法:"为此我建议,要么再次弃用这个名称,把它留给真正科学的学说……要么与思辨哲学分享这一名称,部分地在先验意义上、部分地在心理学意义上来使用 Ästhetik'。"(康德:《纯粹理性批判》,第 26 页;AK IV: 51)前半句中"真正科学的学说"指先验感性论,后半句字面上有两种可能的解释:一、先验感性论是在先验意义上使用该词,而鉴赏批判是在心理学意义上使用之;二、判断力批判是部分地在先验意义上、部分地在心理学意义上使用它。鉴于《判断力批判》旨在寻求反思判断力的先天原则,第二种解释才是正确的。

② 康德:《判断力批判》,第 32 页;AK V:197。

③ 关于纯粹实践理性的逻辑和感性论的划分(与第一批判类比而言),参见康德:《实践理性批判》,第 123 页。

④ 康德:《实践理性批判》,第 101 页;AK V: 73。

⑤ 康德:《实践理性批判》,第 104、109 页;AK V: 76, 79。

⑥ 康德:《道德形而上学》,《康德著作全集》第 6 卷,第 220、233 页;AK VI: 213, 226。

⑦ 康德:《道德形而上学奠基》,杨云飞译、邓晓芒校,北京:人民出版社 2013 年版,第 22 页;《实践理性批判》,第 110—111 页;AK V:80 - 81。

有准则的最高根据的纯粹性,必须通过人的意向中的一场革命来促成。①

在此,康德的矛盾是明显的。他一面说,善与恶是人的自由任意的结果,否则便无从归责;一面又说,“任意自由的概念,并不先行于对我们心中的道德法则的意识,而仅仅从我们的任意可由作为无条件命令的道德法则所规定推论出来的”。②为此矛盾辩护是徒劳的。前者康德只在讨论道德归责时坚持,后者是他的一贯见解。康德认为,任意的自由不能界定为遵守或违反法则去行动的选择能力,虽然在经验中这方面的例子比比皆是;自由绝不能理解为理性主体能够作出与其立法理性相冲突的选择,尽管经验证实此类事情时常发生。③ 正是基于这个观点,他在道德哲学中申言:“使人有责任遵守道德法则的意向是:出于义务,而不是出于自愿的喜好,不是出于哪怕不用命令也乐于为之的努力,去遵守道德法则,而人一向能够处于其中的道德状态就是德性,亦即奋斗中的道德意向,而非自以为具有意志意向的完全纯洁性之中的神圣性。”④德性的培育在于与自然冲动作斗争,在它们威胁道德性时有足够的能力制服之;它使人坚韧,并为意识到重获自由而快乐。⑤在法哲学中,上述关于任意的自由的观点构成法权概念的基础。“法权是一个人的任意能够在其下依据一条普遍的自由法则与另一个人的任意相一致的条件的总和。”这个概念涉及任意外在运用的自由。法权论要说明什么是正当的,只针对行动,无关动机。为此需要一条法权法则:“如此外在地行动,使你的任意的自由运用依据一条普遍法则能够与任何人的自由共存”。与意志自律的道德法则不同,这是一条主体之间的法则,各方共同依据的“普遍法则”实际上是均衡的原则。如果我的行动或我的任意的自由能够依据普遍法则与任何人的自由共存,就是正当的;相应地,对我行动的阻碍是不正当的,因为它不能与依据普遍法则的自由共存。于是,为了法权之实现,需要一种强制,以抵消自由之阻碍,使每个人的自由都保持在相容的限度内。因此,“严格的法权也可以表述为与每个人依据普遍法则的自由相一致的普遍交互强制的可能性”。⑥ “自然唯有在其之下才能实现自己这个终极意图(按:指自然目的)的形式条件,就是人们彼此关系中的法制状态,在其中,交互冲突的自由所造成的损害是由一个叫做公民社会的整体中的合法的暴力来对付的;因为只有在这种状态中,自然禀赋的最大发展才可能发生。”⑦以自由为根本的德性与交互主体性的培育,本质上是人性养成的问题。在《判断力批判》中,此一论题被置于审美与目的论的框架内,衍生出与先验哲学并行的另一条线索,即人类学证明。

康德的基本意图仍然在先验哲学方面,他将美与善、快适加以比较。善是通过一个概念被表现为某种普遍愉悦的客体,相应的判断有权要求对每个人都有效。美的判断不依据概念,却要求普遍有效性。快适可称作感官的趣味,美可称作反思的趣味;前者只是作私人的判断,后者则是作公共的判断。鉴赏判断的普遍性不是逻辑的,而是审美的(感性的),叫做普适性或主观的普遍有效性,以区别于客观的普遍有效性。由于鉴赏判断不涉及概念,是主观的,其间可普遍可传达的不可能是知识或属于知识的表象,只能是表象力关系中所呈现的心灵状态,即想象力和知性在给予的表象里的自由游戏状态。唯有在表象中的心灵状态能普遍传达的基础上,与我们称为美的对象的表象结合着的愉悦之普遍的主观有效性才得以

---

① 康德:《纯然实践理性界限内的宗教》,《康德著作全集》第 6 卷,第 24—38、44—48 页;AK VI: 26 - 39, 44 - 48。

② 康德:《纯然实践理性界限内的宗教》,《康德著作全集》第 6 卷,第 44、50 页;AK VI: 44, 50。

③ 康德:《道德形而上学》,《康德著作全集》第 6 卷,第 234 页;AK VI: 226。

④ 康德:《实践理性批判》,第 115—116 页;AK V: 84。

⑤ 康德:《道德形而上学》,《康德著作全集》第 6 卷,第 495 页;AK VI: 485。

⑥ 康德:《道德形而上学》,《康德著作全集》第 6 卷,第 238—240 页;AK VI: 230 - 232。

⑦ 康德:《判断力批判》,第 290 页;AK V: 432。

成立。① 鉴赏判断不仅是普遍有效的,而且是必然的。为此必须引入一条主观原则,即共通感。共通感不能建立在经验之上,因为它授权我们作出包含着应当的判断:不是说,人人都会与我们的判断相合,而是说,每个人应当与此一致。唯有以共通感这一理想基准为前提,鉴赏判断才是普遍必然的。② 在康德的时代,共通感(sensus communis)一词有流行的意义。例如,沙夫茨伯里追随人文主义者对罗马诗人的诠释,将共通感理解为公共福利和共同利益感:“共同体或社会之爱,自然情感,人道,友善,或那种由人类共同权利与人类成员之间自然平等的公正感所产生的礼仪。”③康德对诸如此类的用法不以为然,他认为:“必须把共通感理解为一种共同的感觉亦即一种评判能力的理念,这种评判能力在反思中(先天地)考虑到每个他人在思维中的表象方式,以便使自己的判断仿佛依凭着全部人类理性,由此避开那种出自主观(易于被当成客观的)私人条件会对判断产生不利影响的幻觉。”④康德想借助于共通感的理念,解决先天审美判断如何可能的问题。

他随即转向社会性论题。审美判断不以任何兴趣为规定根据,这并不意味着它不能与兴趣结合在一起。鉴赏必须先和某种别的东西结合着,或者是经验的,即人的本性所固有的爱好,或者是智性的,即意志的能够由理性来先天规定的属性,从而使关于对象的纯反思的愉悦可以从对客体的存在的愉悦中找到进一步的根据。不过,所有这些兴趣的意义都取决于它们与纯粹审美判断的关系。美的经验兴趣只在社会中。对于注定为社会造物的人的需要来说,社会性是本质地属于他的,而鉴赏作为对情感之可传达的评判能力,不免成为促进自然爱好实现的手段。但是,间接地通过对社会的爱好附着于美的经验兴趣本身无足轻重,要紧的在于那有可能哪怕间接地与先天鉴赏判断相关的东西上面。因为在后一形式中,鉴赏会揭示我们的评判能力如何提供一种从感官享受向道德情感的过渡,进而使人类一切立法所依赖的先天能力链条里的一个中介环节得以展现。问题是:这一过渡能否由纯粹鉴赏来推动?⑤ 对美的兴趣不必是善良道德品质的表征,然而,对自然美怀有直接的兴趣任何时候都是一个善良灵魂的标志;若此种兴趣是习惯的,乐于与自然之静观相结合,就至少表明一种有利于道德情感的心境。一个对自然美怀有直接的智性兴趣的人,不仅喜欢自然物的形式,也喜欢它的存在,并且不掺杂感性魅力。此种兴趣就亲缘关系来说是道德的,必须在稳固地建立起对道德善的兴趣之后才会产生。对自然美怀有智性兴趣的人,或者其思想方式已经被教化成善的,或者特别易于接受这种教化。此论近似于汉语思想里的“比德”说。某些人兼有两种能力,是由于纯粹鉴赏判断与道德判断之间有类比关系,前者先天地把愉悦表现为适合于一般人性的,后者从概念出发做着同一件事,因而无须清晰、精妙、刻意的沉思,就引致对前一种判断对象如同对后一种判断对象一样的直接兴趣:不过前者是自由的兴趣,后者是基于客观法则的兴趣。⑥依此而论,主体从感官享受向道德情感的过渡,要么绝不能由纯粹鉴赏来促进,要么必须从人性的角度重新考虑鉴赏的可能性。

在谈及美的艺术对崇高的表现时,康德说,在所有美的艺术中,本质的东西在于对观赏和评判来说的合目的性形式,这里愉快同时也是教养(文化),它使精神与理念相合,从而使精神能感受更多的愉快和欢乐。如果美的艺术不是

---

① 康德:《判断力批判》,第 48—54 页;AK V: 213 - 219。

② 康德:《判断力批判》,第 74—77 页;AK V: 238 - 240。

③ Cf. Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, Vol. 1, Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 2001, pp. 64 - 66. 另参见伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》上卷,洪汉鼎译,上海:上海译文出版社 1999 年版,第 30—31 页。

④ 康德:《判断力批判》,第 136 页;AK V: 293 - 294。

⑤ 康德:《判断力批判》,第 138—140 页;AK V: 296 - 298。

⑥ 康德:《判断力批判》,第 141—144 页;AK V: 298 - 301。

或远或近地与本身带有自主愉悦的道德理念结合起来,那么美的艺术的最终命运便是沦为消遣。① 在“鉴赏的方法论”中,康德指出,就最高完善性而言,一切美的艺术的入门不在于规范,而在于让心灵能力通过所谓“人文学”的预备知识得到陶冶:“或许因为人道一方面意味着普遍的同情感,另一方面意味着使自己最内在的东西得以普遍传达的能力;这些特点结合在一起构成与人性相适合的社会性,人类因而把自己和动物的局限区别开来。在某个时代和诸民族中,一个民族由以构成持久共同体的那种趋于合乎法则的社会性的强烈冲动,在同围困着统合自由(乃至平等)与强制(更多地出于义务的尊重和服从,而非恐惧)之重任的艰难险阻作斗争:这样的时代和这样的民族首先必须发明将最有教养部分的理念与较粗野部分相互传达的艺术,使前者的博大优雅与后者的天真独创相协调,以此方式找到较高的文化(教养)与知足的天性之间的中道,它构成作为普遍人类意识的鉴赏之正确的不为任何普遍规则所左右的准绳。”其理想是“把最高教养(文化)的合乎法则的强制与感到自身价值的自由本性的力量与正确性结合在同一个民族中”。这是康德从批判立场对革命时代精神所作的回应。审美判断力是主体先天禀有的能力,然而,在历史的意义上,无论对个人或民族来说,鉴赏总是有待文化去塑造和改进的。由于鉴赏在根本上是道德理念感性化的评判能力,正是从对道德理情感更深切的感受性中引出了鉴赏宣称对人类都有效的愉快,因此,“创立鉴赏之正途就是发展道德理念和培育道德情感;唯有当感性与道德情感达成一致时,真正的鉴赏才能具有确定不变的形式”。② 这是在人类合目的的文化中生成的理想的鉴赏,它反过来可以促进人性的成长。

在“目的论判断力的方法论”中,康德指出,人是世间唯一具有知性因而有能力自己为自己建立任意目的的存在者,如果把自然看作一个目的论系统的话,人按其使命是自然的最后目的。这个目的不会是幸福,只能是人的文化。“一个理性存在者一般地(因而以其自由)对随便什么目的的适宜性的生产,就是文化。”唯有凭借文化,作为道德存在者的人才成为超越自然之上的创造的终极目的。但是,并非任何文化都堪当此任。熟巧的文化一般来说是适宜于提升目的的最重要的主观条件,却不足以提升目的适宜性的本质方面,即促进意志去规定和选择自己的目的。“适宜性的后一个条件可称之为管教(规训)的文化,它是否定性的,在于把意志从欲望的专制中解放出来,由于这种专制,我们依附于某些自然物,无力自己作出选择;因为我们让冲动充当了我们的枷锁,自然赋予我们这些冲动只是充当引导,为了我们身上的动物性规定不被忽视乃至受到伤害,然而我们毕竟有充足的自由,依理性目的的要求使冲动张弛收放有度。”在此,康德重提了他之前的历史和政治哲学观点。③ 熟巧必得借人之间的不平等才能在其族类中得到发展。“随着文化的进步……磨难也在两方面同样剧烈地增长,一方面由于外来的暴行,另一方面由于内心的不满足;但这种引人注目的苦难是与人类种族的自然禀赋的发展结合着的,而自然本身的目的,虽不是我们的目的,毕竟在这里得到了实现。”所谓“自然本身的目的”就是:包括人在内的一切造物的所有自然禀赋注定要完全地发展起来。为了此种发展能合乎道德目的,需要人足够聪明去发现一种法制状态,即公民社会,并且足够明智自愿地服从它

① 康德:《判断力批判》,第 171—172 页;AK V: 325 – 326。

② 康德:《判断力批判》,第 204—205 页;AK V: 355 – 356。

③ 康德曾经在朴素的自然目的论框架内表达过这样的观点:包括人在内的一切造物的所有自然禀赋注定有一天要完全地合乎目的地发展起来;人身上旨在运用其理性为自己带来幸福或完善的自然禀赋,只应在类而非个体之中充分得到发展;自然用以发展其全部禀赋的手段就是它们在社会中的敌对,直到这种敌对最终导致一种合法则的秩序;自然迫使人类去解决的最大问题是建立一个普遍管理法权的公民宪政——完善的国家宪政以至世界公民状态(参见康德:《关于一种世界公民观点的普遍历史的理念》,李秋零译,《康德著作全集》第 8 卷,第 23—38 页;AK VIII: 17-31)。

的强制。另外,还需要一个世界公民的整体,即所有处于彼此侵害的危险之中的国家的系统;没有它,战争便无可避免。为此必须对爱好加以规训,让人可以接受比自然本身所能提供的更高的目的。尽管趣味的文雅化直至理性化,用以添补虚荣的科学之奢侈,滋生了许多无法满足的爱好,贻害无穷;然而,自然的目的也是明白无误的,就是那些更多属于我们身上的动物性而与我们更高使命的教化极端对立的爱好之粗野与暴戾越来越落下风,为人类的发展扫清了道路。“美的艺术和科学通过某种可普遍传达的愉快,通过在社交方面的磨砺与文雅化,即便没有使人在道德上更善,却使人文明起来,从而远胜于感官偏好的专制,由此使人对一个唯有理性才有权力施行的统治作好准备……并让我们感到隐藏在心中的对更高目的的适宜性。”①

批判哲学最后的人类学证明至此戛然而止。康德的初衷是沿袭实践理性感性论的思路,将情感普遍可传达性的先天形式系于有限的理性存在者,在主体内部解决从感官享受到道德情感过渡的问题。他把共通感概念先验化,用以论证纯粹审美判断的可能性,从而服务于先验哲学的意图。接着,他把话题转向流行的共通感理论所关心的社会性,引申出一个卢梭式的教育主题。康德原则上接受卢梭关于科学和艺术助长奢靡且伤风败俗的观点,但同时从人类文化合目的发展的角度,赋予审美与艺术以人性教化的功能:“理想的鉴赏具有一种从外部促进道德性的倾向。”②此一断言虽缺少道德目的论和伦理学神学那样的论证力量,却开启了一条以审美自由为德性与交互主体性培育手段的思想道路,因此成为后启蒙时代审美主义的问题源头。

The Significance of Kant's Critique of Aesthetic Judgment

Chen Jianlan

(*School of Liberal Arts*, *Renmin University of China*, *Beijing* 100872, *China*)

Abstract: Focused on the justification of subjectivity, Kant took a systematic approach to multiple the aspects of modernity that were comprehensively integrated into a unified framework of subjective philosophy. While the expansion of his critical philosophical inquiry was a continuation of his previously started but unfinished work, it was also a result from his pursuit for a vision of totality that gradually opened up. In his *Critique of Judgment*, by analyzing reflective judgment, Kant sought to lay a supersensible ground of unity between the domain of the concept of nature and that of the concept of freedom. The critique of aesthetic judgment, treated by Kant as an essential part of critical philosophy, contained two parallel lines of inquiries. The first line integrated the critique of aesthetic judgment into the system of his transcendental philosophy and provided systematic arguments accordingly. To make a priori cognition of the highest good possible, Kant argued, among others, that moral theology must be based on the purposiveness of nature in reflective judgment. The second line of inquiry, following the propositions of the aesthetic of pure practical reason, contained anthropological arguments, which by justifying the universal validity of aesthetic judgment, led to the empirical connection between universal communicability of feeling and sociability of human beings. The anthropological arguments, although not fully developed by Kant, broke ground for aesthetic and art education as means of fulfilment of human nature, thus serving as the origin of modern aestheticism.

Key words: Immanuel Kant (康德), *Critique of Judgment*, aesthetics, German philosophy, modernity

(责任编辑　郑　园)

① 康德:《判断力批判》,第 287—291 页;AK V: 429 – 434。

② 康德:《实用人类学》,《康德著作全集》第 7 卷,第 238 页。